

# TANTANGAN MODERNITAS HUKUM PIDANA ISLAM

La Jamaa

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Ambon  
Jl. Dr. H. Tarmizi Taher Kebun Cengkeh Batu Merah Atas Ambon  
E-mail: lajamaa26@gmail.com

**Abstract. *Modernity Challenges of Islamic Criminal Law.*** One of the challenges facing the Islamic criminal law in the era of modernity is the advancement of science and technology in the fields of medicine and human rights. Science and technology can be used as a analysis method in Islamic criminal law, although the concept of human rights in the era of modernity bore dilemma. In this paper, the author examines some contemporary issues associated with Islamic criminal law that is taking *khamr*, organ transplant technology, DNA tests and modernity that make a misperception in human rights concept.

Keywords: challenge, modernity, science and technology, Islamic criminal law

**Abstrak. *Tantangan Modernitas Hukum Pidana Islam.*** Salah satu tantangan yang dihadapi hukum pidana Islam dalam era modernitas adalah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di bidang kedokteran dan hak asasi manusia. Ilmu pengetahuan dan teknologi dapat dijadikan pisau analisis terhadap beberapa ketentuan hukum pidana Islam, walaupun konsep hak asasi manusia di era modernitas ini melahirkan dilema. Dalam tulisan ini, penulis mengkaji beberapa masalah kontemporer dikaitkan dengan hukum pidana Islam yaitu meminum *khamr*, teknologi transplantasi organ tubuh, tes DNA dan modernitas yang melahirkan mispersepsi terhadap konsep hak asasi manusia.

**Kata kunci:** tantangan, modernitas, ilmu pengetahuan dan teknologi, hukum pidana Islam

## Pendahuluan

Pada satu sisi, hukum Islam merupakan sesuatu yang tidak akan mungkin mengalami perubahan karena berdasarkan wahyu Allah yang bersifat *qadim*. Namun dari sisi lain, hukum Islam memiliki fleksibilitas yang dapat sejalan dengan sesuatu yang berubah dan bergerak.<sup>1</sup> Hukum Islam yang bersifat statis berkaitan dengan ibadah ritual atau hal-hal yang dianggap *qath'i* seperti *jarimah hudud*, *qiyâs-diyat*, sedangkan hukum Islam yang bersifat dinamis berkaitan dengan muamalah atau sosial kemasyarakatan. Dalam konteks ini salah satu problem yang dihadapi hukum Islam adalah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) di bidang kedokteran. Eksistensi IPTEK tersebut dapat diintegrasikan dengan hukum pidana Islam untuk mengkaji hikmah *jarimah syurb al-khamr*, sebab *khamr* pada era modern ini berwujud dalam beragam minuman keras dan narkoba yang dikonsumsi manusia dengan tujuan untuk memperoleh kenikmatan. Jika minuman keras dan narkoba yang mirip *khamr* itu bisa

memberikan kenikmatan, lalu mengapa hukum pidana Islam mengkategorikannya sebagai *jarimah hudud*. Hal itu perlu dianalisis dengan sains.

Sains juga dapat dijadikan alat bantu dalam penyelidikan dan penyidikan *jarimah qadzaf* sekaligus solusi damai dari sumpah *li'an* bagi suami istri. Selain itu IPTEK juga dapat digunakan untuk mereformasi eksekusi *jarimah qishâsh* dalam kasus penganiayaan yang mengakibatkan korban luka. Menurut hukum pidana Islam dalam kitab klasik, terpidana delik penganiayaan tersebut dijatuhi hukuman yang setimpal atau *qishâsh*. Karena itu jika tindakan terpidana mengakibatkan mata korban luka atau buta maka hukuman *qishâsh* bagi terpidana adalah dilukai matanya atau dibutakan pula (setara dengan yang dialami korban). Eksekusi *jarimah qishâsh* pada era modern dimungkinkan untuk direformasi dengan menggunakan teknologi transplantasi. Hal itu merupakan keniscayaan karena hukum Islam bersifat fleksibel, bisa berubah karena adanya perubahan zaman, ruang dan kondisi<sup>2</sup>

Naskah diterima: 12 Oktober 2015; Direvisi: 12 April 2016; Disetujui untuk diterbitkan: 20 April 2016.

<sup>1</sup> Amir Syarifuddin, *Meretas Ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), Cet. I, h. 3-4.

<sup>2</sup> A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2006), Cet. I, h. 109.

sehingga hukuman bagi terpidana dapat memulihkan kesehatan dan fungsi mata korban. Namun demikian, modernitas melahirkan mispersepsi terhadap konsep hak asasi manusia yang berpengaruh terhadap relasi suami istri dalam rumah tangga yang melahirkan *marital rape* dan hak seseorang mengakhiri hidupnya melalui euthanasia.

### **Jarimah dalam Hukum Pidana Islam**

Hukum pidana Islam bertujuan untuk memberikan perlindungan dan pengayoman bagi masyarakat demi tegaknya keadilan dan kebenaran. Hal ini sejalan dengan fungsi hukum, termasuk hukum pidana Islam, sebagai *social control (social change)* yang menjadi bagian dari sistem yang mengintegrasikan individu ke dalam masyarakat dan sebagai *social engineering* yang merupakan sarana penegakan masyarakat yang ditujukan untuk mengubah perilaku warga masyarakat sesuai dengan tujuan yang ditentukan.<sup>3</sup>

Hukum pidana Islam memiliki dua fungsi, yaitu sebagai sarana perbaikan sosial dan perubahan sosial. Fungsi hukum itu direalisasikan dengan hak Allah (publik) dan hak *adamî* (privat). *Social engineering* merupakan sarana untuk menggerakkan masyarakat dan mengubah perilaku masyarakat sesuai dengan tujuan yang telah ditetapkan Alquran dan Hadis. Sedangkan *social control* identik dengan hak *adamî* (privat) dalam hukum pidana Islam sebab itu muncul ungkapan bahwa di dalam setiap hak *adamî* terkandung hak Allah.<sup>4</sup>

Keberadaan hak-hak tersebut dalam hukum pidana Islam diwujudkan dengan adanya *jarimah*, yaitu perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syarak yang diancam oleh Allah dengan hukuman *had* atau *ta'zir*. Perbuatan-perbuatan yang dilarang (*al-mahzhûrât*) ialah melakukan perbuatan yang dilarang atau meninggalkan perbuatan yang diperintahkan.<sup>5</sup>

Berdasarkan sanksi pidananya, *jarimah* dalam hukum pidana Islam terbagi tiga, yaitu (1) *Jarimah hudûd* yaitu perbuatan pidana yang kadar hukumannya telah ditentukan oleh Allah; (2) *Jarimah qishâsh*

dan *diyat* yaitu perbuatan-perbuatan pidana yang diancam dengan hukuman *qishâsh* dan *diyat*; dan (3) *Jarimah ta'zir* yaitu perbuatan-perbuatan pidana yang hukumannya tidak disyariatkan oleh syarak dengan hukuman tertentu.<sup>6</sup>

*Jarimah* dalam hukum pidana Islam yang telah ditentukan sanksi pidananya adalah *jarimah hudûd* dan *qishâsh-diyat*. *Jarimah hudûd* adalah *jarimah* yang diancam dengan hukuman *had*. Menurut 'Abd al-Qâdir Awdah, hukuman *had* adalah hukuman yang telah ditentukan oleh syarak dan merupakan hak Allah.<sup>7</sup> *Jarimah hudûd*, terdiri atas tujuh kelompok yakni *jarimah zina*, *qadzaf*, *syurb al-khamr*, *al-sirqah* (pencurian), *hirâbah*, *al-baghy* (pemberontakan) dan *riddah* (murtad).

*Jarimah qishâsh* adalah *jarimah* yang diancam dengan hukuman *qishâsh* atau *diyat*. *Qishâsh* berarti persamaan dan keseimbangan antara *jarimah* dan hukuman.<sup>8</sup> *Jarimah qishâsh* berkaitan dengan pembunuhan dan penganiayaan. Pada kasus pembunuhan adalah pembunuhan yang menyebabkan kematian korbannya, sedangkan pada kasus penganiayaan adalah yang mengakibatkan luka-luka pada korbannya. Sedangkan *jarimah* yang tidak ditentukan sanksi pidananya adalah *jarimah ta'zir* yang bentuk dan berat sanksi pidananya ditentukan atas pertimbangan hakim.

### **Prinsip Dasar Penegakan Hukum Pidana Islam**

Penegakan hukum pada hakekatnya untuk kepentingan beberapa pihak, yakni korban, pelaku dan masyarakat pada umumnya. Sejalan dengan hal itu prinsip dasar penegakan hukum dalam hukum pidana Islam dapat dilihat dari beberapa teori, antara lain: pertama, teori utilitas yang menitikberatkan pada kemanfaatan yang terbesar bagi jumlah yang terbesar. Menurut teori ini, penegakan hukum sebagai upaya melindungi korban kejahatan dapat diterapkan sepanjang memberikan kemanfaatan yang lebih besar dibandingkan dengan tidak diterapkannya konsep tersebut, baik bagi korban kejahatan, maupun dalam sistem penegakan hukum pidana secara keseluruhan.

Kedua, teori tanggung jawab, bahwa subjek hukum (orang atau kelompok) bertanggung jawab terhadap segala perbuatan hukum yang dilakukannya sehingga

<sup>3</sup> T. Mulya Lubis, *Hak Asasi Manusia dan Pembangunan*, (Jakarta: YLBHI, 1987), h. 21.

<sup>4</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, Juz I (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1994), h. 115.

<sup>5</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, h. 66. Lihat pula Abû al-Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah al-Dîniyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 219. *Jarimah* biasa disebut juga *jinâyat*, yaitu suatu istilah untuk perbuatan yang dilarang oleh syarak baik perbuatan yang berkaitan dengan jiwa, harta atau lainnya. 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, h. 67.

<sup>6</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, h. 78-79 dan Mahmûd Syaltût, *Al-Islâm 'Aqidah wa Syari'ah*, (Cairo: Dâr al-Qalam, 1966), h. 299.

<sup>7</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, h. 79.

<sup>8</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Al-Jarimah wa al-'Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), h. 380.

jika seseorang melakukan suatu tindak pidana yang mengakibatkan orang lain menderita kerugian (dalam arti luas), orang tersebut harus bertanggung jawab atas kerugian yang ditimbulkannya, kecuali ada alasan yang membebaskannya.

Ketiga, teori ganti kerugian, yaitu bahwa sebagai perwujudan tanggung jawab karena kesalahannya terhadap orang lain, pelaku tindak pidana dibebani kewajiban untuk memberikan ganti kerugian pada korban atau ahli warisnya.<sup>9</sup>

Teori utilitas tersebut dalam hukum pidana Islam diisyaratkan dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 179. Jelasnya, bahwa pemberlakuan sanksi pidana *qishâsh* merupakan bentuk perlindungan terhadap korban dan masyarakat sehingga mengandung manfaat secara luas terhadap keamanan masyarakat (asas manfaat hukum). Teori tanggung jawab dalam hukum Islam diisyaratkan Q.s al-Mâidah [5]: 3. Prinsip ini bermakna bahwa setiap orang akan dimintai pertanggungjawaban terhadap akibat perbuatannya. Sedangkan teori ganti rugi dalam hukum Islam disebut *diyat*, sesuai Q.s. al-Nisâ [4]: 92:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ  
مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا

...Barangsiapa membunuh seorang yang beriman karena tersalah (hendaklah) dia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta (membayar) tebusan yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) membebaskan pembayaran...

Teori ganti rugi merupakan bentuk pertanggungjawaban pelaku kepada korban, baik dalam bentuk materi maupun rehabilitasi kesehatan psikis dan kesehatan fisik sehingga dapat memberikan kemaslahatan secara signifikan.

### Tantangan Modernitas terhadap Hukum Pidana Islam

Penerjemahan ajaran Islam terutama aspek hukumnya dalam konteks kekinian dan kemodernan merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Kompleksitas problematika kehidupan umat manusia yang membutuhkan solusi hukum Islam secara efektif, sejalan dengan perkembangan dan kemajuan dunia modern (yang digerakkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi), semakin rumit.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Arif Gosita, *Masalah Korban Kejahatan*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1993), Cet. I, h. 50.

<sup>10</sup> Chuzaimah T. Yanggo, dan H.A. Hafizh Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: PT Pustaka Firdaus

Selaras dengan asumsi di atas, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi pada era modern pada satu sisi merupakan tantangan terhadap hukum pidana Islam, namun pada sisi lain dapat diimplementasikan terhadap beberapa ketentuan hukum pidana Islam.

### Sanksi Minum Minuman Keras (*Syurb al-Khamr*) dan Hikmahnya

Minum minuman keras (*khamr*) merupakan salah satu *jarimah* dalam pidana Islam. Orang yang meminum minuman keras (*khamr*) diancam *jarimah had* berupa hukuman cambuk. Menurut Imam Syafii dan Imam Ahmad, hukuman bagi peminum minuman keras adalah cambuk 40 kali. Sedangkan menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, hukuman bagi peminum minuman keras adalah cambuk 80 kali. Dengan demikian, menurut pendapat Imam Syafii, hukuman *had*-nya hanya 40 kali cambuk, sedangkan kelebihanannya (40 kali cambuk lagi) merupakan hukuman *ta'zîr*.<sup>11</sup>

Larangan meminum minuman keras yang disertai sanksi pidana itu pada hakekatnya untuk melindungi manusia dari bahaya. Begitu juga dengan larangan mengkonsumsi narkoba. Meminum minuman keras dan mengkonsumsi narkoba telah menjadi *trend* dan gaya hidup dalam sebagian masyarakat Muslim dewasa ini. Manusia modern cenderung mencari kebahagiaan *instant* sehingga minuman keras dan narkoba telah menjadi pelarian dalam menyelesaikan kegalauan hati. Pada umumnya tujuan orang mengkonsumsi minuman keras dan narkoba adalah untuk menghilangkan stress, kegalauan hati atau ingin memperoleh rasa bahagia yang dinikmati saat *fly*. Tetapi mengapa hukum pidana Islam melarang umat Islam mengkonsumsi minuman keras dan narkoba padahal minuman keras dan narkoba bisa memberikan rasa *fly* bagi peminumnya. Karena itu hikmah larangan minum minuman keras dan narkoba perlu dianalisis dengan pendekatan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Secara ilmiah telah ditemukan semacam zat morfin alamiah dalam otak manusia yang disebut *endogegonius morphin* atau yang sering disingkat dengan *endorphin* (*endorfin*). Kelenjar *endorfina* dan *enkafalina* yang dihasilkan oleh kelenjar *pituitrin* di otak ternyata mempunyai efek mirip dengan candu sehingga disebut *opiat endogen*.<sup>12</sup> Dalam otak manusia telah ada

bekerjasama dengan LSIK, 1999), Cet. III, h. v.

<sup>11</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî'*, Juz II, h. 505.

<sup>12</sup> Sentot Haryanto, *Psikologi Shalat Kajian Aspek-Aspek Psikologis Ibadah Shalat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cet. II, h. 84.

zat semacam morfin yang berfungsi memberikan kenikmatan. Namun menurut Haryanto, jika seseorang memasukkan atau kemasukan zat morfin ke dalam tubuhnya, misalnya yang mengkonsumsi *khamar* atau sejenisnya, maka akan terjadi penghentian produksi *endorfin*. Jika dilakukan penghentian morfin dari luar secara mendadak (berhenti dari penyalahgunaan narkotika), tubuh manusia tidak dapat segera memproduksi *endorfin* tersebut.<sup>13</sup>

Dari perspektif itu, larangan mengkonsumsi *khamar* dan sejenisnya dalam hukum pidana Islam pada hakekatnya bertujuan untuk melestarikan potensi manusia mendapatkan kebahagiaan rohani melalui zikir. Menurut Q.s. al-Ra'd [13]: 28, manusia dapat memperoleh rasa bahagia melalui zikir. Ketika seseorang bertafakur atau berzikir, otaknya bekerja sedemikian rupa melalui gerakan-gerakan sel saraf dan pelepasan muatan. Dalam otak manusia ada listrik yang bekerja. Respon relaksasi, tafakur/berzikir akan mengantarkan seseorang bisa memasuki alam bawah sadar yang penuh kekuatan itu.<sup>14</sup> Bahkan orang-orang yang pernah kecanduan narkoba mengakui *fly* karena zikir lebih nikmat dibandingkan *fly* karena narkoba. Sains menunjukkan bahwa zikir merupakan solusi antara keinginan manusia merasakan bahagia atau menghilangkan stres melalui miras/narkoba dengan larangan mengkonsumsi miras/narkoba.

Ketenangan jiwa yang diperoleh melalui zikir atau salat ini telah dibuktikan dalam penelitian disertasi Moh. Sholeh, salah seorang dosen Fakultas Tarbiyah IAIN (kini UIN) Sunan Ampel Surabaya yang berhasil meraih gelar doktor pada Program Doktor Fakultas Kedokteran Universitas Airlangga Surabaya tahun 2000. Dalam penelitiannya dijelaskan bahwa bila salat tahajud itu dilakukan secara khusyuk dan ikhlas akan bisa mendatangkan ketenangan jiwa. Sebaliknya salat tahajud yang dilakukan secara terpaksa (tidak khusyuk dan ikhlas) ternyata tidak mendatangkan ketenangan jiwa. Hal itu bisa dideteksi secara kuantitatif melalui deteksi laboratorium hormon kortisol. Kortisol adalah hormon peptida yang disekresikan oleh kelenjar pituitari anterior yang merangsang pertumbuhan sekresi kortikostroid. Produksi kortikostroid ini meningkat tidak normal selama seseorang dalam kondisi merasa terbebani saat melakukan sesuatu atau stres, termasuk salat, sehingga menimbulkan kekecewaan yang akan meningkatkan produksi kortisol. Jika produksi kortisol di atas ambang normal akan menghambat

terbentuknya respons imunitas yang mengakibatkan yang bersangkutan tidak tenang dan bahkan rentan terkena penyakit.<sup>15</sup>

Sebaliknya, salat yang dilakukan secara khusyuk dan ikhlas dapat menurunkan sekresi hormon kortisol sehingga pelakunya akan memperoleh ketenangan jiwa sekaligus daya tahan tubuh terhadap penyakit.<sup>16</sup> Dengan demikian, hikmah larangan minum minuman keras dan narkoba serta dikategorikan sebagai salah satu *jarimah* dalam hukum pidana Islam adalah bukan untuk menghambat kebahagiaan manusia namun justru agar orang beriman mensyukuri potensi bahagia dalam otaknya melalui zikir.

### Bentuk dan Sanksi Pidana *Marital Rape*

Salah satu tantangan modernitas dalam hukum pidana Islam adalah munculnya *marital rape* (perkosaan suami kepada istrinya) dalam hukum pidana. Ketentuan ini telah diatur dalam Undang-undang RI Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga sehingga pemaksaan hubungan seksual oleh suami kepada istrinya itu telah dikategorikan sebagai salah satu delik atau *jarimah*. Padahal menurut hukum Islam, hubungan seksual suami istri adalah legal. Karena itu problematika *marital rape* sebagai salah satu kekerasan dalam rumah tangga itu perlu dikaji dari perspektif hukum pidana Islam. Sepintas istilah “pemeriksaan suami kepada istri (*marital rape*)” terasa aneh dan mustahil terjadi. Namun dalam realitasnya, kasus *marital rape* itu ternyata memang ada dalam masyarakat Muslim.

Bentuk kekerasan seksual yang dilakukan suami kepada istri antara lain pemaksaan anal seksual (hubungan biologis melalui anus istri).<sup>17</sup> Kasus lain, adalah istri menjadi korban pemaksaan hubungan seksual pada saat istri haid, nifas, atau hubungan biologis dengan diawali kekerasan fisik dari suami kepada istri sehingga istri merasa diperkosa oleh suaminya sendiri.<sup>18</sup> Bahkan ada korban yang dipaksa suaminya menjadi pelacur untuk kepentingan suami.<sup>19</sup> Realitas tersebut dapat dianalisis dengan menggunakan teori *maqâshid al-syari'ah* yang bertumpu pada pemeliharaan agama,

<sup>13</sup> Sentot Haryanto, *Psikologi Shalat*, h. 85.

<sup>14</sup> Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ Antara Neurosains dan Al-Quran*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005), Cet. V, h. 161.

<sup>15</sup> Moh. Sholeh, *Agama sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), Cet. I, h. 238-239.

<sup>16</sup> Moh. Sholeh, *Agama Sebagai Terapi*, h. 278.

<sup>17</sup> Titiana Adinda, *Kekerasan Terhadap Perempuan*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2008), Cet. I, h. 34.

<sup>18</sup> Fathul Djannah, dkk., *Kekerasan Terhadap Istri*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), Cet. II, h. 48.

<sup>19</sup> Irwan Abdullah, *Seks, Gender & Reproduksi Kekuasaan*, (Yogyakarta: Tarawang Press, 2001), Cet. 1, h. 47.



jiwa, keturunan (kehormatan), harta dan akal.<sup>20</sup>

Mengingat pemerkosaan identik dengan perzinaan maka perlu dipahami unsur-unsur perzinaan, yaitu: (1) Terjadinya hubungan seksual yang berbentuk persetubuhan; (2) Persetubuhan terjadi dengan masuknya alat kelamin laki-laki ke dalam *farj* (alat kelamin) perempuan; (3) Persetubuhan itu dilakukan di luar ikatan perkawinan yang sah (bukan suami istri), dan (4) persetubuhan itu dilakukan atas dasar suka sama suka, bukan atas dasar paksaan salah satu pihak.<sup>21</sup> Dalam kasus pemerkosaan unsur keempat (4) harus diganti dengan perbuatan yang disertai ancaman atau tindak kekerasan yang mengakibatkan perempuan (korban) tidak berdaya dan terpaksa mengikuti kehendak pelaku.

Dalam konteks ini, istri yang dipaksa menjadi pelacur identik dengan korban pemerkosaan, karena itu dia tidak bisa dianggap berdosa/bersalah, sesuai ketentuan Q.s. al-Baqarah [2]: 173:

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ  
غَفُورٌ رَحِيمٌ

...maka barangsiapa dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada (dosa) baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Menurut ayat ini, suatu perbuatan yang dilakukan atas dasar keterpaksaan atau dipaksa orang lain, maka pihak yang dipaksa melakukannya terbebas dari dosa dan sanksi pidana. Karena itu istri yang dipaksa melacur atau dijual oleh suaminya kepada laki-laki lain (pemeriksaan terhadap istri) bukanlah pelaku zina. Mengenai hal ini para ulama fikih sepakat bahwa perempuan yang dipaksa berzina tidak dapat dihukum.<sup>22</sup>

Bentuk lain *marital rape* yang dialami istri adalah pemaksaan hubungan seksual melalui anus istri (anal seks) atau pada saat istrinya haid oleh suami. Wahbah al-Zuhayli mengatakan bahwa kehalalan persetubuhan (suami istri) harus pada *qubul*, sebaliknya tidak halal bersetubuh pada dubur (anal seks) atau di saat istri haid, nifas dan ihram.<sup>23</sup>

Berdasarkan uraian di atas, hukum pidana Islam mengkomodir *marital rape* secara terbatas pada

pemaksaan hubungan seksual dari suami kepada istri secara anal seks di saat istri haid, nifas, ihram atau memaksa istri menjadi pelacur untuk kepentingan suami. Sedangkan hubungan seksual dari suami kepada istri yang dipersepsikan istri sebagai pemerkosaan yang muncul dari sikap egois istri tidak dikategorikan sebagai *marital rape* dalam perspektif hukum pidana Islam.

*Marital rape* sebagai *jarimah hudud* dalam hukum pidana Islam memiliki sanksi pidana bagi pelakunya yang disesuaikan dengan status perkawinan pelaku. Sanksi pidana bagi laki-laki bujang, yang menggauli istri yang dipaksa melacur oleh suaminya adalah 100 kali cambuk sesuai ketentuan Q.s. al-Nûr [24]: 2. Jika laki-laki itu sudah menikah, sanksi pidananya, adalah dirajam sampai mati sesuai hadis Nabi Saw.:

خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهْنُ سَبِيلِ الْبَكْرِ  
بِالْبَكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالتَّيِّبُ بِالتَّيِّبِ جَلْدُ  
مِائَةٍ وَالرَّجْمُ (رواه مسلم و الترمذي عن عُبَادَةَ بْنِ  
الصَّامِتِ)<sup>24</sup>

Ambillah daripadaku, ambillah daripadaku, sesungguhnya Allah telah memberikan jalan keluar (hukuman) bagi mereka (pezina). Jejak dan gadis hukumannya cambuk 100 kali dan pengasingan selama setahun, sedangkan duda dan janda hukumannya cambuk 100 kali dan rajam. (H.r. Muslim dan al-Turmudzi dari 'Ubâdah ibn Shâmit)

Sedangkan dalam kasus pemerkosaan, mayoritas ulama berpendapat bahwa pihak pelaku dapat diposisikan status hukumnya dengan pezina, sedangkan pihak korban status hukumnya menjadi seseorang yang terpaksa berhubungan seks atau berbuat sesuatu di luar kehendaknya.<sup>25</sup>

Dalam khazanah fikih klasik, kasus pemeriksaan tidak digunakan istilah zina melainkan *intihâk li hurmah al-nisâ'* (perampasan kehormatan perempuan)<sup>26</sup> karena pemerkosaan merupakan salah satu perbuatan yang digolongkan sebagai kejahatan melawan kemanusiaan (melanggar hak asasi manusia). Karena itu hukuman dalam kekerasan seksual (pemeriksaan) bisa berkembang. Selain dikenakan hukuman seperti pezina, juga bisa dijatuhi hukuman tambahan berdasarkan pertimbangan hakim.

Kasus suami memaksa istri melacurkan diri untuk tujuan komersial bisa dikategorikan sebagai penjualan

<sup>20</sup> Abû Ishâq al-Syâthibî Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Garnath al-Mâlikî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II, (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 8.

<sup>21</sup> Abdul Wahid dan Muhammad Irfan, *Advokasi Terhadap Korban Kekerasan Seksual*, (Bandung: PT Refika Aditama, 2001), h. 124-125.

<sup>22</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Juz VI, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989), h. 28.

<sup>23</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Juz VII, h. 98.

<sup>24</sup> Muslim, *Shahih Muslim*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), h. 108. Lihat pula al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Juz II, (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 445.

<sup>25</sup> Abdul Wahid dan Muhammad Irfan, *Advokasi Terhadap Korban Kekerasan Seksual*, h. 121.

<sup>26</sup> Luthfi As-Syaukanie, *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fiqh Kontemporer*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998), h. 41.

perempuan, dimana hukumannya bisa disamakan dengan zina yakni dihukum cambuk 100 kali jika laki-laki yang "memakai" istri (dalam kasus dijual paksa oleh suami) belum kawin atau dihukum mati (rajam) jika laki-laki itu sudah nikah. Sedangkan suami (pemaksa istri jadi pelacur) dapat dijatuhi hukuman *ta'zîr* dengan bentuk hukuman yang berat dan berdasarkan pertimbangan hakim.

Meskipun Alquran membolehkan hubungan biologis suami istri dilakukan kapan saja dan dengan posisi apapun sesuai selera suami atau istri, namun harus melalui vagina istri karena makna *al-harts* tidak lain dari *farj*. Karena itu anal seks haram hukumnya.<sup>27</sup> Tegasnya pemaksaan anal seks merupakan salah bentuk pemerkosaan kepada istri.

Meskipun anal seks haram hukumnya, namun salah satu unsurnya berbeda dengan *jarîmah* zina. Ulama sependapat bahwa yang dianggap *jarîmah* zina adalah hubungan seksual di dalam vagina atau *qubûl*, sedangkan dalam anal seks, hubungan seksual melalui dubur istri. Jika yang menjadi obyek *liwâth* (anal seks) itu istri sendiri, maka para ulama sependapat, bahwa pelaku anal seks tidak dikenai hukuman *had* melainkan hukuman *ta'zîr*. Namun status perbuatannya masih diperselisihkan oleh para ulama. Menurut Imam Ahmad, Abû Yûsuf dan Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaybanî bahwa perbuatan suami itu dianggap zina yang seharusnya dikenai hukuman *had*. Tetapi jika yang menjadi objek anal seks itu istrinya sendiri maka terjadi syubhat sehingga suami hanya dijatuhi hukuman *ta'zîr* dan tidak dikenai hukuman *had*.<sup>28</sup>

Menurut Mâlikiyyah, Syâfi'iyah dan Syiah Zaydiyyah, anal seks suami dengan istrinya bukanlah *jarîmah* zina, namun dilarang dalam hukum Islam. Hukuman bagi suami masih diperselisihkan para ulama. Mâlikiyyah dan Zaydiyyah berpendapat bahwa suami dikenai hukuman *ta'zîr* sebab anal seks itu tetap merupakan perbuatan yang dilarang. Sedangkan menurut Syâfi'iyah, suami tidak dikenai hukuman *ta'zîr* kecuali jika ia mengulangi perbuatannya setelah adanya larangan dari hakim. Bagi Abû Ḥanîfah, anal seks bukan zina, melainkan perbuatan maksiat yang diancam dengan hukuman *ta'zîr*, baik dilakukan terhadap istri sendiri maupun orang lain.<sup>29</sup> Begitu pula menurut al-Kuhâjî, suami tidak

dikenai hukuman *had* jika menyetubuhi istrinya pada saat haid, nifas, berpuasa atau ihram karena keharaman persetubuhan tersebut bukan pada zatnya melainkan karena adanya sebab lain.<sup>30</sup> Jadi, dalam hukum pidana Islam, suami yang melakukan *marital rape* terhadap istrinya diancam sanksi pidana, sedangkan istri dibebaskan dari hukuman.

### Pembaharuan Eksekusi Hukuman *Qishâsh* dengan Transplantasi

Kedokteran modern memperkenalkan teknologi transplantasi organ tubuh untuk menolong pasien yang mengalami gagal fungsi organ tubuhnya yang vital, seperti ginjal, jantung dan mata yang gagal disembuhkan melalui pengobatan medis biasa. Teknologi transplantasi organ tubuh ini dapat diterapkan dalam eksekusi terpidana delik penganiayaan yang menyebabkan korbannya luka.

Menurut al-Jâziri, *qishâsh* bermakna memperlakukan pelaku tindak pidana dengan perlakuan yang sepadan dengan delik yang telah dilakukannya karena *qishâsh* itu artinya menyamakan.<sup>31</sup> Hal ini berkaitan erat dengan tujuan hukuman adalah untuk mewujudkan keadilan hukum dan kemaslahatan bagi korban maupun masyarakat umum. Karena itu pelaksanaan hukuman *qishâsh* dalam delik pelukaan juga harus memperhatikan prinsip keadilan.

Suatu tindak pidana pelukaan yang dapat dihukum *qishâsh*, disamping disyaratkan adanya kesengajaan, juga ditentukan adanya kemungkinan hukuman *qishâsh* itu dapat dilaksanakan tanpa mengakibatkan kematian bagi terpidana. Alat yang digunakan dalam pelaksanaan hukuman *qishâsh* delik pelukaan tidak dijelaskan dalam Alquran dan Hadis sehingga bersifat *zhannâ* atau menerima perubahan sesuai kaidah: *tagayyar al-fatwâ wakhthilâfuhâ bi ḥasb tagayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwâl wa al-niyât wa al-awâ'id* (fatwa mengalami perubahan dan perbedaan sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat kebiasaan).<sup>32</sup>

Karena itu transplantasi dimungkinkan untuk digunakan dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan dengan alasan: pertama, homotransplantasi dan eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan adalah sama-sama menyangkut dua pihak yang sejenis (sama-

<sup>27</sup> Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Syawkânî, *Nayl al-Authâr Syarḥ Muntaqâ al-Akbbâr*, Juz VI, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 202.

<sup>28</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, Juz II, h. 353.

<sup>29</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî*, Juz II, h. 354.

<sup>30</sup> 'Abd Allâh ibn Sayyikh Ḥasan ibn Ḥasan al-Kûhâjî, *Zâd al-Muhâj bi Syarḥ al-Minhâj*, Juz IV, (Beirut: Maktabah al-'Aşriyyah, 1988), h. 201.

<sup>31</sup> 'Abd al-Rahmân al-Jaziri, *Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*, Juz V, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 9.

<sup>32</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwâqî'in 'an Rabb al-Âlamîn*, Juz 3, (Beirut: Dâr al-Jail, t.th.), h. 3.

sama manusia). Dua pihak itu dalam homotransplantasi adalah donor dan resipien, sedangkan dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan adalah si *jânî* (pelaku) dan *majnî 'alayh* (korban).

Kedua, homotransplantasi dan eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan adalah sama-sama mengharuskan diadakan pelukaan. Dalam homotransplantasi, pelukaan dilakukan terhadap donor, sedangkan pelukaan dalam eksekusi hukuman *qishâsh* itu dilakukan pada si *jânî* (pelaku).

Ketiga, homotransplantasi maupun eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan, sekalipun sama-sama dilakukan tindakan pelukaan, namun sama-sama untuk tujuan kemaslahatan pihak lain, bagi resipien dalam homotransplantasi dan untuk korban dalam eksekusi hukuman *qishâsh*.

Keempat, dalam pelaksanaan homotransplantasi, transplant diambil dari donor dimanfaatkan untuk ditransplantasikan kepada resipien. Sedangkan dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan, bagian tubuh tertentu si pelaku dilukai untuk dirusak atau dibuang, padahal masih dapat ditransplantasikan pada korban.

Kelima, transplant dari donor dalam homotransplantasi disesuaikan dengan kebutuhan dengan kebutuhan resipien, misalnya resipien membutuhkan kornea mata, maka transplant yang dikehendaki dari donor kornea pula. Sedangkan dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan, bagian tubuh pelaku dilukai disesuaikan dengan bagian tubuh korban yang telah terluka (d disesuaikan antara hukuman dan delik).<sup>33</sup>

Apalagi ketentuan Q.s. al-Mâidah [5]: 45 menentukan agar pelaku *jarîmah* pelukaan dihukum *qishâsh*, yakni mata dengan mata (*wa al-'ayn bi al-'ayn*), hidung dengan hidung (*wa al-anf bi al-anf*), telinga dengan telinga (*wa al-udzun bi al-udzun*) dan gigi dengan gigi (*wa al-sinn bi al-sinn*). Dalam kaitan ini prinsip utama hukuman *qishâsh*, ialah kesetaraan atau kesamaan antara hukuman dengan delik (*jarâmah*). Karena itu si *jânî* (terpidana/pelaku) yang dengan sengaja melakukan suatu tindakan penganiayaan yang mengakibatkan hilang atau rusaknya kornea mata korban maka pelaku harus dihukum *qishâsh* dengan menghilangkan kornea matanya juga. Namun eksekusi hukuman *qishâsh* sedemikian itu terdapat beberapa kemudharatan, yaitu: (1) Kemudharatan bagi korban karena kornea matanya telah dirusak oleh pelaku, baik rasa sakit sewaktu

kornea matanya dirusak, tidak berfungsinya kornea matanya, maupun tekanan mental akibat mengalami cacat mata; (2) Kemudharatan bagi pelaku karena kornea matanya dirusak pula (*di-qishâsh*), baik rasa sakit, tidak berfungsinya kornea mata, serta tekanan mental akibat cacat matanya. Antara kemudharatan bagi korban dan kemudharatan bagi pelaku tampak sekali kesamaan dan keseimbangannya.

Penyamaan alat yang digunakan dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan tidak wajib sebab fukaha telah konsensus agar digunakan alat yang diharapkan dapat menghindarkan penambahan pada bagian tubuh yang tidak termasuk dalam bagian yang harus dikenai hukuman *qishâsh*. Itu berarti prinsip *al-musâwât* atau *al-mumaththalât* tidak mencakup alat yang digunakan, atau jika dikatakan mencakup maka unsur kesamaan alat itu dapat dikesampingkan. Karena itu hakikat *qishâsh* ini adalah melukai pelaku yang telah melukai orang lain. Prinsip penyamaan atau penyeimbangan hanya perlu diperhatikan dari: (1) Unsur primer yaitu akibat nyata dari pelukaan (keseimbangan tentang rusak atau tidak berfungsinya bagian yang dilukai); (2) Unsur sekunder yaitu akibat tidak nyata dari pelukaan, misalnya keseimbangan adanya rasa sakit.<sup>34</sup>

Karena itulah jika suatu hukuman *qishâsh* delik pelukaan dilakukan dengan cara tertentu dan ternyata memberikan keuntungan yang besar antara pelaku dan korban, sedangkan unsur primer *al-musâwât*, atau *al-mumaththalât* tetap terjaga meskipun unsur sekunder bergeser, maka hukuman yang tertentu itu dapat dibenarkan. Begitu juga jika dengan mengesampingkan keseimbangan antara hukuman dengan delik (*jarîmah*) dari segi adanya rasa sakit ternyata akan mendatangkan manfaat besar bagi masyarakat. Sehingga tidak menutup kemungkinan terjadinya perubahan pelaksanaan hukuman *qishâsh* delik pelukaan itu. Apalagi perubahan itu membawa kemudharatan yang lebih ringan bagi pelaku dan korban dibandingkan dengan kemudharatan di atas. Hal itu dibenarkan dalam hukum pidana Islam berdasarkan kaidah fikih yang menyatakan bahwa kemudharatan yang lebih berat dihilangkan dengan kemudharatan yang lebih ringan.<sup>35</sup>

Sejalan dengan uraian di atas, pelaksanaan hukuman *qishâsh* delik pelukaan dapat diubah dengan menggunakan teknik homotransplantasi, yaitu pelaku dihukum *qishâsh* melalui operasi untuk mengambil kornea matanya oleh dokter ahli bedah sehingga pelaku tidak merasa sakit.

<sup>33</sup> Chuzaimah T. Yanggo, dan H.A. Hafizh Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer* Buku Keempat, h. 82-83.

<sup>34</sup> Chuzaimah T. Yanggo, dan H.A. Hafizh Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, h. 83-84.

<sup>35</sup> A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, h. 75.



Kemudian kornea mata pelaku ditransplantasikan ke mata korban. Kemudahan dengan teknik ini lebih ringan dibandingkan dengan menggunakan metode hukuman *qishâsh* biasa.

Jika korban tidak menuntut hukuman *qishâsh* kepada pelaku maka dapat diganti dengan menggunakan teknik autotransplantasi untuk merehabilitasi korban. Dalam hal itu pelaku diwajibkan mengusahakan transplantasi bagi korban dengan teknik autotransplantasi (mengambil daging dari bagian tubuh korban dan ditransplantasikan ke bagian tubuhnya yang luka akibat tindakan pelaku). Biaya transplantasinya ditanggung sepenuhnya oleh pelaku.<sup>36</sup>

Pelaksanaan eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan hendaklah dilaksanakan oleh petugas khusus, tidak boleh diserahkan kepada korban atau keluarganya sehingga tidak menimbulkan kesewenang-wenang<sup>37</sup> kepada terpidana (pelaku). Pemanfaatan teknik homotransplantasi dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan dapat memberikan rasa keadilan bagi terpidana (karena dilakukan dokter ahli bedah) dan korban serta kemanfaatan bagi korban (organ tubuhnya dapat disempurnakan melalui transplantasi). Kalau digunakan model eksekusi *qishâsh* delik pelukaan perspektif hukum pidana Islam klasik, organ tubuh terpidana tidak akan bermanfaat baik bagi korban maupun masyarakat. Sehingga homotransplantasi dalam eksekusi hukuman *qishâsh* delik pelukaan dapat memberikan kemanfaatan hukum secara langsung kepada korban. Begitu juga penggunaan teknik autotransplantasi yang dibiayai pelaku bermanfaat terhadap rehabilitasi terhadap bagian tubuh yang luka dari korban serta terlaksananya kewajiban diyat bagi pelaku sehingga menimbulkan manfaat baik bagi korban maupun pelaku.

### **Tes DNA untuk Penyelidikan dan Penyidikan *Jarîmah Qadzaf***

Dalam berbagai kasus tindak pidana pada era modern seringkali polisi kesulitan untuk melacak identitas pelaku kejahatan karena tidak meninggalkan sidik jari atau alat bukti lainnya. Hal ini dapat dicermati dari kasus bom bunuh diri. Tubuh pelakunya sendiri telah tercabik-cabik sehingga polisi kesulitan untuk menyidik identitas pelakunya. Namun kemajuan teknologi kedokteran forensik telah memberikan solusi melalui tes DNA

sehingga identitas pelaku kejahatan menjadi jelas.

Tes DNA juga bisa menjadi solusi terhadap keraguan hubungan nasab antara seorang anak dengan ayahnya, jika ayah anak itu tidak mengakui sebagai anak kandungnya. Dalam kajian hukum pidana Islam ada sumpah *li'ân* yakni sumpah yang menjadi solusi terhadap keraguan suami terhadap kehamilan atau anak yang dilahirkan istrinya. Pada era modern ini tes DNA bisa digunakan untuk memperjelas benar tidaknya tuduhan suami bahwa istrinya telah berzina dengan orang lain sehingga anak yang dilahirkannya bukan anak dari suaminya. Berdasarkan tes DNA bisa diketahui ada tidaknya hubungan nasab anak dengan ayah genetisnya. Secara genetika, gen seorang anak pasti akan sama dengan gen ayah genetis (biologis)-nya. Jika gen keduanya tidak sama maka dapat dipastikan bahwa anak tersebut bukan anak dari suami yang meragukan anak yang dilahirkan istrinya.

Relevan dengan hal itu menurut hasil penelitian Ayman Shabana yang didasarkan pada pandangan tiga dewan ilmiah di Amerika Serikat, yaitu The Islamic Organization for Medical Sciences (Organisasi Islam untuk Ilmu Kedokteran, The International Islamic Fiqh Academy (Akademi Fiqh Islam Internasional) dan the Islamic Fiqh Council (Dewan Fiqh Islam), bahwa Muslim modern menempatkan tes DNA dalam kasus penyangkalan seorang ayah terhadap anaknya pada posisi sekunder, berhadapan dengan sumpah *li'ân*. Tes DNA dan sumpah *li'ân* dapat dipadukan sebagai metode syariah dalam pembentukan hukum Islam.<sup>38</sup> Dengan demikian, tes DNA dapat dijadikan solusi modern dalam *jarîmah qadzaf* (menuduh perempuan baik-baik melakukan zina tanpa ada bukti). Jelasnya, suami yang meragukan nasab anaknya sebaiknya menempuh jalan tengah dengan memanfaatkan tes DNA. Pemanfaatan tes DNA berdampak positif bagi istri, yakni terjaga nama baiknya jika ternyata hasil tes DNA negatif yang menunjukkan keraguan suami tidak terbukti. Walaupun hasil tes DNA positif yang menunjukkan tuduhan suami terbukti, maka hal itu menunjukkan bahwa anak yang dikandung istrinya merupakan anak zina dengan laki-laki-laki lain. Hal ini berlaku juga dalam tuduhan zina yang ditujukan kepada perempuan yang bukan istri dari penuduh. Tes DNA dapat dijadikan alternatif untuk menguji tuduhan tersebut.

Keharusan untuk mendatangkan empat orang saksi yang melihat langsung suatu peristiwa perzinaan pada

<sup>36</sup> Chuzaimah T. Yanggo dan A.Hafiz Anshary AZ, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Keempat, h. 90-91.

<sup>37</sup> 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadhî'*, Juz 2, h. 240.

<sup>38</sup> Ayman Shabana, "Negation of Paternity in Islamic Law between Li'ân and DNA Fingerprinting," dalam *Islamic Law and Society*, Volume 20, Issue 3, 2013, h. 157.



hakekatnya mengingatkan kepada umat Islam agar tidak gegabah menuduh orang lain melakukan zina. Karena tuduhan zina tersebut dapat berakibat fatal bagi tertuduh yakni dijatuhi *jarimah hudud* berupa 100 kali cambuk bagi yang belum menikah atau dirajam sampai meninggal bagi yang sudah menikah. Sebaliknya, orang yang menuduh tanpa mampu menunjukkan bukti akan dikenai *jarimah qadzaf* yakni dicambuk sebanyak 80 kali. Jika hal itu terjadi pada suami istri, maka jalan keluarnya adalah sumpah *li'ân*. Namun jika tes DNA dilakukan maka sumpah *li'ân* dapat dicegah sehingga tes DNA dapat menjadi solusi damai bagi mereka.

### Mempercepat Kematian Pemilik Harta secara Euthanasia

Era modern melahirkan pergeseran paradigma tentang hak asasi manusia termasuk hak hidup bagi setiap individu manusia sehingga memunculkan pandangan bahwa di antara hak asasi manusia adalah mengakhiri hak hidup melalui euthanasia.<sup>39</sup>

Menurut para ahli medis, apabila euthanasia dipandang sebagai bantuan tenaga medis terhadap pasien yang telah mendekati akhir hidupnya (penderita gawat darurat) dengan cara-cara yang sesuai dengan kemanusiaan, maka euthanasia semacam itu, baik motivasi maupun caranya tidak bertentangan dengan rasa hormat terhadap martabat manusia. Contohnya tenaga medis memberikan pil-pil analgetik sebagai obat penenang kepada penderita kanker ganas. Cara yang digunakan secara sepintas dapat dianggap sebagai tindakan yang baik sebab obat tersebut dapat mengurangi rasa sakitnya. Namun obat tersebut dapat mempercepat kematian pasien itu.

Di lain pihak tenaga medis tidak menghendaki kematian pasien dengan pemberian obat itu. Dengan demikian menurut para ahli medis, euthanasia tidak langsung dapat dibenarkan karena tindakan euthanasia tidak langsung masih sesuai dengan sumpah hippokrates yang berjanji akan mempergunakan cara pengobatan yang menurut pengetahuan dan pendapatnya adalah terbaik untuk pasiennya dan tidak akan merugikan siapapun. Walaupun pemberian pil-pil itu dapat mem-

percepat kematian, tindakan itu bukanlah suatu pembunuhan. Euthanasia tidak langsung semacam itu dapat dibenarkan secara moral, asal alasan yang dikemukakan oleh pasien sungguh jujur sementara tenaga medis pun tetap meneruskan cara-cara perawatan yang 'baik'.<sup>40</sup>

Dengan demikian tidaklah berarti bahwa para ahli medis membenarkan tindakan euthanasia tidak langsung itu secara mutlak, tetapi justru harus didukung oleh alasan-alasan yang jujur dan rasional dari pasien serta dengan cara-cara dan tujuan yang berperikemanusiaan. Euthanasia langsung sama sekali tidak dibenarkan secara moral oleh para ahli medis sebab tindakan semacam itu sengaja mengakhiri hidup seseorang sebelum waktunya, padahal yang berhak menghidupkan dan mematikan manusia hanyalah Tuhan. Selain itu di balik tindakan euthanasia langsung seringkali tersembunyi mentalitas yang tidak sehat seperti mentalitas materialistik yang hanya memandang dan menghargai manusia yang masih dapat menghasilkan keuntungan karena produktivitasnya. Dalam menanggapi euthanasia ini para dokter terbagi dalam dua kelompok, yang pro dan kontra euthanasia.

Kelompok yang menyetujui adanya euthanasia mengemukakan alasan bahwa tindakan itu terpaksa dilakukan atas dasar perikemanusiaan. Mereka tidak tega melihat penderitaan pasiennya yang telah berulang kali meminta kepadanya agar penderitaannya diakhiri saja.

Sedangkan yang menentang euthanasia mengemukakan alasan yang bertitik tolak dari segi religius dan pada dasarnya mereka beranggapan bahwa apapun yang dialami manusia memang telah ditakdirkan oleh Tuhan dan harus dipikul oleh manusia. Karena itu penderitaan seseorang dalam sakit yang dialaminya walau bagaimanapun keadaannya, memang sudah menjadi kehendak Tuhan. Karena itu, mengakhiri hidup seseorang yang sedang menerima cobaan Tuhan tentunya tidaklah dibenarkan.<sup>41</sup>

Dengan demikian bantuan dokter dalam euthanasia menimbulkan dilema pada satu sisi. Pasien atau keluarganya terkadang menuntut agar dokter bertindak secara aktif untuk mempercepat kematian pasien. Akan tetapi pada sisi lain justru tindakan itu telah mengakibatkan berakhirnya hidup seseorang. Padahal dokter seharusnya tetap berusaha memperpanjang/mempertahankan hidup pasiennya.

<sup>39</sup> Euthanasia adalah usaha tenaga medis untuk membantu pasien agar meninggal dengan baik tanpa penderitaan terlalu berat. Al Hadi Purwanto, *Etika Medis*, (Jakarta: Kanisius, 1989), h. 104. Menurut Yûsuf al-Qaradhawî, euthanasia aktif haram hukumnya sedangkan euthanasia pasif tidak dilarang. Yûsuf al-Qaradhawî, *Hady al-Islâmî Fatâwî Mu'ashirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Cet. II, h. 753-754.

<sup>40</sup> Al Purwa Hadiwardoyo, *Etika Medis*, h. 105.

<sup>41</sup> Djoko Prakoso dan Djaman Andhi Nirwanto, *Euthanasia Hak Asasi Manusia dan Hukum Pidana*, (Jakarta Timur: Ghalia Indonesia, 1984), h. 82-83.

Dilema euthanasia juga berkaitan dengan hak asasi manusia dari pasien. Dalam berbagai kasus euthanasia yang diajukan ke pengadilan memang para pelakunya (tenaga medis) dianggap bersalah telah membunuh pasien. Akan tetapi mereka bisa saja tidak dihukum karena alasan hak asasi (atas permintaan) pasien sendiri. Pasien berhak mengakhiri hidup dengan bantuan tenaga medis.

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa dalam perkembangannya, euthanasia bisa berubah menjadi salah satu modus pembunuhan, baik atas inisiatif keluarga korban bersama tenaga medis yang merawatnya, maupun keinginan tenaga medis secara terselubung. Bahkan keberadaan euthanasia, baik euthanasia aktif maupun pasif terbuka kemungkinan disalahgunakan untuk mempercepat kematian seseorang yang memiliki banyak harta (kaya). Karena harta seseorang dapat dibagi oleh para ahli waris jika pemilik harta telah meninggal dunia. Euthanasia bisa disalahgunakan untuk mewujudkan ambisi seseorang atau sebagian besar ahli waris untuk mempercepat kematian pemilik harta. Tindakan ahli waris itu sebenarnya telah menjurus kepada pembunuhan.

Euthanasia aktif haram hukumnya, baik dilakukan atas permintaan pasien maupun tanpa permintaannya, baik atas persetujuan keluarga pasien maupun tanpa persetujuan mereka. Dalam Islam, pada prinsipnya segala tindakan yang berakibat matinya seseorang, baik disengaja maupun tidak disengaja, tidak dapat dibenarkan, kecuali dengan tiga alasan. Pada prinsipnya, pembunuhan secara sengaja terhadap orang yang sedang sakit berarti mendahului takdir. Allah telah menentukan batas akhir usia manusia. Dengan mempercepat kematiannya, pasien tidak mendapatkan manfaat dari ujian yang diberikan Allah kepadanya, yakni berupa ketawakalan kepada-Nya.<sup>42</sup>

Dengan demikian memudahkan proses kematian pasien secara aktif tidak dibolehkan. Tindakan itu tetap dalam kategori pembunuhan, walaupun yang mendorongnya itu rasa kasihan kepada pasien dan untuk meringankan penderitaannya. Karena bagaimanapun dokter tidak lebih pengasih dan penyayang daripada Allah. Manusia harus menyerahkan hidup dan matinya kepada Allah. Dalam euthanasia menandakan manusia terlalu cepat menyerah pada keadaan (fatalis), padahal Allah menyuruh manusia untuk selalu berusaha/berikhtiar sampai akhir hayatnya.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), Cet.I, h. 180.

<sup>43</sup> Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, h.180.

Euthanasia berdampak pada kewarisan. Menurut hukum Islam, pembunuhan merupakan salah satu penghapus hak ahli waris untuk mendapatkan bagian harta warisan orang yang telah dibunuhnya, seperti ditegaskan dalam hadis Nabi Saw. bahwa pembunuh tidak memperoleh harta warisan dari harta orang yang dibunuhnya. (H.r. Ibn Mâjah dari Abû Hurayrah)<sup>44</sup>

Namun pembuktiannya mengalami kesulitan sebab euthanasia dilakukan secara rahasia dan hanya diketahui oleh dokter atau tenaga medis yang merawat pasien dan keluarganya. Hal ini merupakan tantangan modernitas terhadap hukum pidana Islam. Kemajuan teknologi kedokteran dapat disalahgunakan untuk kejahatan namun dipersepsikan oleh dokter atau tenaga medis sebagai upaya untuk mengakhiri penderitaan pasiennya.

Meskipun menurut Yûsuf al-Qaradhawî bahwa euthanasia pasif dibolehkan dalam Islam,<sup>45</sup> namun jika terdapat indikasi adanya kesengajaan dokter atau tenaga medis tidak mengobati pasiennya itu atas inisiatif dari keluarga pasien maka euthanasia pasif tersebut bisa berubah menjadi haram. Apalagi jika pasien memiliki harta banyak (kaya) maka euthanasia pasif dapat disalahgunakan keluarga untuk mempercepat kematian pasien dengan tujuan untuk mempercepat pembagian harta warisan pasien.

## Penutup

Dari pemaparan di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan, yaitu: pertama, modernitas melahirkan tantangan terhadap hukum pidana Islam secara diametri, pada satu sisi ilmu pengetahuan dan teknologi pada era modernitas ini dapat digunakan untuk menganalisis beberapa ketentuan hukum pidana Islam serta mereformasi aturan hukum pidana Islam, namun pada sisi lain modernitas menimbulkan dilema pada relasi suami istri dan hak mengakhiri hidup sendiri.

Kedua, konsumsi minuman keras dan narkoba ditetapkan sebagai salah satu *jarîmah* dalam hukum pidana Islam, bertujuan untuk memanfaatkan (mensyukuri) potensi bahagia alami dalam otak manusia melalui zikir. Ilmu pengetahuan dan teknologi menunjukkan, bahwa larangan konsumsi minuman keras dan narkoba disertai sanksi yang berat bagi pelakunya merupakan usaha preventif agar tidak merusak potensi rasa bahagia dalam otak manusia.

<sup>44</sup> Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 913.

<sup>45</sup> Yûsuf al-Qaradhawî, *Hady al-Islâmî Fatâwî Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, h. 754.

Ketiga, teknologi transplantasi organ/jaringan tubuh dapat digunakan dalam mereformasi eksekusi *jarimah qishâsh* delik pelukaan. Penerapan homo-transplantasi dalam eksekusi *jarimah qishâsh* delik pelukaan dapat memberikan kemanfaatan yang signifikan kepada korban sekaligus rasa keadilan bagi terpidana. Eksekusi yang dilakukan oleh dokter ahli bedah bisa meminimalisir penderitaan terpidana saat ditransplantasi.

Keempat, tes DNA dapat menjadi solusi damai dalam *jarimah qadzaf* (menuduh perempuan baik-baik berzina tanpa bukti) atau sumpah *li'ân* (sumpah suami bahwa istrinya telah berzina dengan laki-laki lain dan istri bersumpah sebaliknya).

Kelima, modernitas telah mengakibatkan mispersepsi terhadap konsep hak asasi manusia, yang menimbulkan *marital rape* dalam relasi suami istri dalam kehidupan rumah tangga serta euthanasia (hak mengakhiri hidup individu). Dalam kaitan itu, hukum pidana Islam mengakomodir *marital rape* secara terbatas pada pemaksaan hubungan seksual dari suami kepada istri secara anal seks atau pada saat istri haid, nifas, saat sakit parah, serta memaksa istri menjadi pelacur untuk kepentingan suami. Hukum pidana Islam melarang euthanasia aktif sebab identik dengan pembunuhan sengaja dan mentolerir euthanasia pasif dengan syarat pengobatan dihentikan berdasarkan diagnosa dokter bahwa penyakit pasien tidak dapat disembuhkan lagi dan bukan untuk mempercepat kematian pasien agar mempercepat pembagian harta warisan yang ditinggalkannya.[]

## Pustaka Acuan

- 'Awdah, 'Abd al-Qâdir, *Al-Tasyrî' al-Jinâ'i al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadh'i*, Juz I, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1994.
- A.Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2006, Cet. I.
- Abdullah, Irwan, *Seks, Gender & Reproduksi Kekuasaan*, Yogyakarta: Tarawang Press, 2001, Cet. 1.
- Abû Zahrah, Muḥammad, *Al-Jarimah wa al-'Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Adinda, Titiana, *Kekerasan Terhadap Perempuan*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2008, Cet. I.
- As-Syaukanie, Luthfi, *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fiqh Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998.
- Djannah, Fathul, dkk., *Kekerasan Terhadap Istri*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Gosita, Arif, *Masalah Korban Kejahatan*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1993, Cet. I.
- Haryanto, Sentot, *Psikologi Shalat Kajian Aspek-Aspek Psikologis Ibadah Shalat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jawziyah, al-, Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwâqî'în 'an Rabb al-Âlamîn*, Beirut: Dâr al-Jail, t.th.
- Jazîrî, al-, 'Abd al-Rahmân, *Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Kûhajî, al-, 'Abd Allâh ibn Syaykh Ḥasan ibn Ḥasan, *Zâd al-Muhtâj bi Syarḥ al-Minhâj*, Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 1988.
- Lubis, T. Mulya, *Hak Asasi Manusia dan Pembangunan*, Jakarta: YLBHI, 1987.
- Mâlikî, al-, Abû Ishâq al-Syâthibî Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Garnath, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Mâwardî, al-, Abû al-Ḥasan, *Al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah al-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Muslim, *Shahîḥ Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- Pasiak, Taufik, *Revolusi IQ/EQ/SQ Antara Neurosains dan Al-Quran*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005), Cet. V.
- Prakoso, Djoko dan Djaman Andhi Nirwanto, *Euthanasia Hak Asasi Manusia dan Hukum Pidana*, Jakarta Timur: Ghalia Indonesia, 1984.
- Qaradhawî, al-, Yûsuf, *Hady al-Islâmî Fatâwî Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Shabana, Ayman, "Negation of Paternity in Islamic Law between Li'ân and DNA Fingerprinting," dalam *Islamic Law and Society*, Volume 20, Issue 3, 2013.
- Sholeh, Moh., *Agama sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, Cet. I.
- Syaltût, Maḥmûd, *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*, Cairo: Dâr al-Qalam, 1966.
- Syarifuddin, Amir, *Meretas Ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, Cet. I.
- Syawkânî, al-, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad, *Nayl al-Authâr Syarḥ Muntaqâ al-Akḥbâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Turmudzî, al-, *Sunan al-Turmudzî*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.

Utomo, Setiawan Budi, *Fiqh Aktual Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

Wahid, Abdul dan Muhammad Irfan, *Advokasi Terhadap Korban Kekerasan Seksual*, Bandung: PT Refika Aditama, 2001.

Yanggo, Chuzaimah T., dan H.A. Hafizh Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, Jakarta: PT Pustaka Firdaus bekerjasama dengan LSIK, 1999, Cet. III.

Zuhaylî, al-, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989.